

Intelectuales Católicos a fines del siglo XIX: El problema de la ciudadanía y la temprana emergencia de la cuestión social¹

María Pía Martín
Ciencia Política y RR.II. / Derecho, UNR
mpiamartin_00@yahoo.com.ar





Resumen

Nos proponemos abordar el pensamiento de algunos católicos de elite que, a fines del siglo XIX, durante el debate por la Ley de educación común, expresaron la aparición de un campo intelectual católico cuyas características derivaban del clima controversial imperante. A través de esa disputa, un sector del laicado católico –entre los que se destacan José Manuel de Estrada, Pedro Goyena y Tristán Achával Rodríguez- fue construyendo una noción de ciudadanía que obedecía tanto a matrices impuestas por el discurso eclesiástico, como a problemas que abordaba la Iglesia cuando se sentaban las bases de la Argentina moderna. Hemos prestado particular atención al pensamiento de Estrada, pues nos ha permitido develar un complejo entramado de ideas que crearon el medio donde algunas se volvieron dominantes hacia los años 80, coincidiendo con el pasaje a un catolicismo más combativo. El trabajo se organizó en torno a ciertos tópicos de interés para los actores, como las nociones de Estado, nación, identidad y ciudadanía, considerando también la mirada católica sobre la emergente cuestión social.

Palabras claves: católicos – intelectuales - ciudadanía - cuestión social

Abstract

The objective is to tackle the thoughts of some elite Catholics who, at the end of the 19th century, during the debate over the Common Education Law, gave voice to the emergence of a Catholic intellectual field whose characteristics stemmed from the prevailing atmosphere of controversy. Through that dispute, a sector of the Catholic laity –among which stood out José Manuel de Estrada, Pedro Goyena and Tristán Achával Rodríguez- began to build a notion of citizenship related not only to principles imposed by the ecclesiastical discourse but also to issues the Church was dealing with as the foundations for modern Argentina were being laid. Particular attention has been paid to the thinking of Estrada, since it has allowed us to reveal a complex framework of ideas that created the environment in which some of them turned predominant around the 1880s, coinciding with the passage to a much more combative Catholicism.

The article has been organized around certain topics of interest for the actors, such as the concepts of State, nation, identity and citizenship, also taking into account the Catholic viewpoint on the emerging social issue.

Keywords: Catholics – intellectuals - citizenship – social issue



El propósito del presente trabajo es abordar el pensamiento de algunos católicos de elite que, a fines del siglo XIX, durante el debate por la Ley de educación común, reflejaron la emergencia de un campo intelectual católico cuyas características derivaban del clima controversial imperante. A través de esa disputa, un sector del laicado católico –entre los que se destaca José Manuel de Estrada, además de Pedro Goyena y Tristán Achával Rodríguez- fue construyendo una noción de ciudadanía y de ciudadano católico que, si bien obedecía a matrices impuestas por el discurso eclesiástico, también respondía a los problemas que abordaba la Iglesia en momentos en que se sentaban las bases de la Argentina moderna.

Un intelectual es alguien que hizo del pensar una actividad central en su vida, dejando vestigios que permiten conocer aspectos de las ideas y el pensamiento de su propio tiempo.¹ Las figuras aquí propuestas serán consideradas en su carácter de intelectuales: capaces de expresar las particularidades de su época, de su entorno e, incluso, de su condición de católicos. Como afirma Bourdieu, los intelectuales no tienen que justificar su existencia, sino que tienen que ser lo que son, producir e imponer su visión del mundo, que siempre esconde un *interés universal*. Es la completa autonomía de todos los poderes lo que los legitima como tales.² A partir de las ideas analizadas en los intelectuales escogidos, intentaremos deducir los grados de autonomía con que ellos se movieron respecto de la institución eclesiástica, considerando límites que resultan siempre lábiles; y veremos asimismo cómo fueron delineando un ideal de catolicismo y ciudadanía para la nación. En ese contexto, el pensamiento de Estrada resulta clave, pues nos ha permitido develar un complejo entramado de ideas que crearon el entorno donde –hacia los años 80- algunas se volvieron dominantes y expresaron el salto a un catolicismo más combativo.

El trabajo se organizó en torno a ciertos tópicos que provocaron el interés de los actores del periodo, como las nociones de Estado, nación, identidad y ciudadanía, pero también hemos considerado las primeras manifestaciones que remiten a la posible emergencia de la cuestión social. Si bien contamos con un importante registro de fuentes, el presente artículo sólo pretende presentar un primer acercamiento al estudio de ese campo intelectual católico, surgido como respuesta al problema de la formación del Estado y su carácter secular.

El primer movimiento católico y la Ley de educación común

José E. Niklison, inspector del Departamento Nacional del Trabajo en 1920, sostuvo que *“la laicización de la enseñanza, la anunciada implantación del matrimonio civil, el liberalismo social y económico demostrado por los gobiernos, y la necesidad de dar dogma y educación al pueblo, originan el primer movimiento de concentración de fuerzas operado por los católicos en el país...”*³

1. David A. Hollinger, “¿Qué es la historia intelectual?”, en AA.VV, *Debats. La Edad de oro de los intelectuales*, N° 16, junio de 1986, p.36.

2. Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 2009, p. 172.

3. José E. Niklison, “Acción social católica”, en *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo*, Buenos Aires, Kosmos, marzo de 1920, n° 46, Cap. I.



Según este autor, el primer movimiento de concentración de fuerzas católicas en la Argentina fue el que se originó con las leyes laicas –educación, matrimonio– bajo el liderazgo de Estrada y Goyena. El segundo movimiento de envergadura sería el que surgió alrededor de la figura de Federico Grote en la década siguiente, inspirado en el catolicismo social.

Aunque Niklison creía que el primer movimiento fracasó en parte, destacaba su capacidad de sacar a la superficie los recursos intelectuales de que disponía la Iglesia Católica, de hacer públicas sus ideas sobre determinadas cuestiones y de instalar una agenda de problemas que, en adelante, se desplegaría con mayores precisiones. La polémica en la que intervinieron los intelectuales católicos en la década del 80 y el conflicto que acompañó el debate fueron intensos. Mediante ese debate asumieron un compromiso cívico, pero en su condición de católicos. Quedaron inmersos en una lógica militante, aunque por entonces se afirmaba la idea –propia del liberalismo– de que las convicciones religiosas correspondían al plano de la esfera privada. No obstante, estos católicos fueron voceros de los intereses de la Iglesia frente al Estado y la sociedad, y asumieron sus posiciones políticas a partir de su identidad religiosa.

Tres cuestiones provocaron la decidida intervención parlamentaria de los católicos, en un contexto de agitación y propaganda que se canalizó a través de la prensa confesional y diversas asociaciones, algunas de las cuales se crearon para ese fin, como la *Asociación Católica*. Las dos cuestiones principales se vinculan a la *Ley de Educación Común* –Nº 1420– de 1884 y a la *Ley de Matrimonio Civil* de 1888. A ellas se sumó otra de menor difusión pero que, igualmente, activó el discurso militante de los católicos, en 1886: la discusión sobre la organización de los tribunales que incluía el tema de los recursos de fuerza, a través de los cuales se sometían los tribunales eclesiásticos al fuero civil en la instancia de apelación.

Por el momento, sólo nos detendremos en algunos aspectos del debate parlamentario por la educación común, pues consideramos que allí se planteó un campo de disputa entre el catolicismo y el oficialismo, que no afectaba sólo a la noción de educación, sino al concepto de ciudadano que se pretendía construir para el futuro y a quiénes correspondía dirigir ese proceso.

La Ley de educación común se discutió en la Cámara de Diputados de la Nación en el mes de julio de 1883. Se partió de un proyecto de la Comisión de instrucción pública que establecía Religión y moral –católica– como materia, en las escuelas públicas, y sería dictada por los maestros. Su inclusión serviría para formar el carácter de los niños, los futuros ciudadanos. Sin embargo, los estudiantes cuyos padres profesaban otra religión podrían abstenerse de asistir a esas clases. Por tal motivo, un grupo de diputados presentó un contraproyecto que suprimía la enseñanza de la religión dentro del plan de materias escolares, permitiendo que los ministros de los distintos cultos enseñaran su doctrina, antes o después de las horas de clase. El primer proyecto, al comienzo, fue objetado por Pedro Goyena, pues sostenía que había que enseñar religión católica a todos, sin importar la denominación religiosa de los padres. Goyena creía que la Iglesia, depositaria de la verdad revelada, debía mostrarla *a todos los hombres*, aún cuando estuvieran *en el error*. Esto significaba enseñar la religión católica aún a quienes profesaran otra religión, o ninguna. Sin embargo, cuando el debate siguió otro derrotero, los diputados católicos pasaron a defender el proyecto de la Comisión que, en definitiva, garantizaba la enseñanza de religión en las escuelas públicas dentro de la currícula escolar.⁴

4. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1883*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, sf., Tomo 1, 6 al 14 de julio de 1883.

La cuestión se centró entonces en la Constitución y el Estado. Aunque algún diputado llegó a afirmar que el catolicismo era religión de Estado, la posición de los voceros que pueden considerarse más representativos de la Iglesia –Pedro Goyena y Tristán Achával Rodríguez– se limitaron a afirmar que se trataba de la Constitución de un pueblo cristiano –entendiendo “*cristiano*” como “*católico*”–, pues ella contenía varios artículos que convalidaban el catolicismo como la religión de los argentinos.

Según Goyena, la existencia del Estado se legitimaba si era capaz de formar un pueblo de seres inteligentes, libres, responsables y morales, garantizando el orden y el desarrollo armonioso del conjunto social.⁵ Por tanto, el Estado no podía prescindir de Dios, porque no existían las sociedades ateas.

Los católicos en general sostuvieron que un Estado neutro, era un Estado ateo. Por tanto, una escuela neutra también produciría el ateísmo de la población que allí se educara. El Estado tiene la obligación de proveer a la educación popular, decía Goyena, haciendo que los individuos que van renovando la sociedad tengan nociones morales y carácter firme. La moral es absoluta y depende de Dios, afirmaba Lugones, sacerdote y diputado que integraba la Comisión que elaboró el proyecto.⁶

Además, según Goyena, cuando se legislaba sobre la escuela, se legislaba sobre la renovación de la sociedad, sobre las fuerzas que actuarían en ella. Tenían que ser fuerzas “*para el progreso y la civilización bien entendida del país*”, es decir, fuerzas morales, ciudadanos morales y productivos, podríamos inferir.⁷ Achával Rodríguez agregaba que no se podía enseñar moral prescindiendo de la religión, porque se ponía en juego la noción de autoridad, que venía de Dios. Obedecer las leyes era un deber que nacía del reconocimiento de la autoridad, cuyo origen era divino. Pero a su vez, este diputado creía que había que evitar el monopolio del Estado en educación. Dejar espacio a la escuela particular y a la familia. En enseñanza religiosa, el rol del Estado sería supletorio: la *educación* en moral y religión, es decir, las prácticas piadosas y las nociones básicas, correspondían a la familia; y la *instrucción* religiosa –información *objetiva*, argumentativa– se enseñaría en la escuela. Esta acción estatal venía a llenar el vacío provocado por la falta de sacerdotes, las parroquias insuficientes o por la ignorancia de los padres en las clases populares, diría Goyena.⁸

Pero además, Achával Rodríguez hacía hincapié en las libertades garantizadas por la Constitución: libertad de enseñar y aprender, libertad de conciencia, rechazo de la censura, aunque sus interpretaciones –que no desarrollaremos aquí– eran sesgadas. Rechazaba también el monopolio del Estado en educación. Si el Estado era el único que enseñaba, impondría un pensamiento homogéneo, al comienzo de la vida del niño. Por tanto, el Estado no debía dirigir en forma exclusiva la escuela. La escuela libre era la garantía más efectiva para la libertad política.⁹ También llegó a sostener que el magisterio de la Iglesia era un poder social, independiente del Estado y que reclamaba una jurisdicción temporal. En tanto poder social, la Iglesia era *co-gobernante* y requería una parte del gobierno de la sociedad, dentro de la jurisdicción temporal que correspondía al Estado. Por consiguiente, Estado e Iglesia no podían separarse en forma absoluta.¹⁰

5. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones* ... p. 491.

6. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones* ...

7. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones* ... p. 492.

8. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones* ... p. 492.

9. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones* ... p. 605-625.

10. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones* ... p. 607.



Se planteó, asimismo, el problema de la relación entre civilización y catolicismo. El catolicismo era presentado como un instrumento para civilizar, es decir, asimilar a la cultura y al progreso, en un país de tradición católica. Los argumentos, que partieron del artículo constitucional que propiciaba la catolización de los indios, se dilataron luego en un extenso recorrido histórico sobre el proceso de constitución de la nación, activando un debate –retomado en varias sesiones– sobre la catolicidad de los distintos próceres, sobre todo Belgrano y San Martín. En este último caso, la discusión con el oficialismo cayó en un punto neurálgico: su condición de masón.

En síntesis, los católicos sostenían que “*la escuela sin dios*” bajaría el “*nivel de civilización*” del pueblo argentino. Por el contrario, la oposición planteaba que, para elevarlo, respecto de las clases populares –objetivo del gobierno que coincidía con el de los católicos– había que establecer una escuela laica, neutra en materia religiosa, con el fin de que fuera inclusiva y tuviera un alcance masivo.

En la idea de civilización que se planteaba estaba implícita la noción de progreso. Achával Rodríguez procuró demostrar que no había oposición entre religión, modernidad y progreso, y que tampoco había conflicto con las instituciones democráticas, no obstante las continuas referencias al *Syllabus*. Pero mientras para los diputados católicos, enseñar religión en las escuelas sería un factor de progreso y de desarrollo de los aspectos morales de la civilización, para los que sostuvieron la escuela neutra, encabezados por el ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Eduardo Wilde, la enseñanza de la religión católica significaba un retroceso en el proceso civilizatorio: nos hundiría en el atraso, ahuyentando o excluyendo extranjeros y, por consiguiente, sería un factor negativo en relación al progreso.

Sin embargo, creemos que la razón de fondo de este debate la resumía Pedro Goyena: “*no se concibe...que haya un Estado sin Dios, que haya un Estado que al legislar sobre la educación que ha de modelar intelectual y moralmente á los futuros ciudadanos, á los que han de prolongar la patria en el porvenir, pueda desprenderse de las nociones, pueda prescindir de la religión*”¹¹

Se estaba discutiendo una ley de educación común que llegaría a la masa de la población, en un país donde existía el sufragio universal. La escuela común formaría al ciudadano del futuro, a los hijos del pueblo vulgar, de los más pobres, de los trabajadores, de los inmigrantes. Eso significaba moldear un ciudadano y crear una identidad. Ellos serían el futuro del país y darían continuidad a la nación. Se estaba forjando también la idea de patria que debía heredar el porvenir.

Y entonces, la cuestión era ¿qué tipo de ciudadano formar? Los partidarios de la educación laica priorizaban la idea de un ciudadano que podríamos llamar *constitucional*, moldeado sobre los principios de la carta magna, básicamente liberal, plural e identificado con el Estado argentino. La religión quedaría en la esfera de lo privado.

Las palabras del Ministro Wilde ante el parlamento expresan claramente esta dimensión: el Estado formaría ciudadanos, la Iglesia formaría creyentes. Aunque reconocía a la religión el valor de dar a las masas significados y sentidos que les ponían cause, correspondía mantener la separación de esferas. El Estado debía formar ciudadanos, no judíos, ni católicos, ni disidentes. Y al gobierno le interesaba formarlos vigorosos, sanos, inteligentes, dispuestos a armarse en defensa de la patria.¹²

11. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones...*, p. 491.

12. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones...*, pp. 562-567; 581-582.

Por otro lado, sostenía que la moral era independiente de la religión.¹³ El ámbito de la religión era el mundo privado y social, asistiendo a las masas pobres e ignorantes, pero los ciudadanos ilustrados podían prescindir de ella. La enseñanza de la religión católica sería además excluyente, no sólo con los niños sino también con los *institutores*: sólo podrían ejercer la docencia maestros católicos -o se verían forzados a serlo- y eso era inconstitucional y contrario a la política del gobierno argentino, interesado en traerlos del exterior, de países muy desarrollados y que, probablemente, no serían católicos.¹⁴

Por el contrario, los católicos sostenían que el Estado debía dar libertad a la Iglesia y a sus escuelas, pero protegerla y mediatizar su acción en el espacio público. A través de la escuela pública, prohijada por el Estado, la Iglesia compensaría sus deficiencias y cumpliría con su misión de difundir una doctrina y crear un perfil de ciudadano, que daría forma a un tipo de nación, una nación católica. Si el catolicismo era la religión de la mayoría, el Estado debía guardar coherencia con lo que se daba en el plano de la sociedad.

Por otro lado, para estos diputados católicos, los intereses de la Iglesia, depositaria de la verdad revelada, estaban por encima de los del Estado. Goyena pedía presidentes católicos, y ciudadanos católicos, que se sometieran al magisterio de la Iglesia, en su perspectiva para juzgar y actuar en la esfera pública. Y Achával Rodríguez afirmaba que, mientras el Estado hacía ciudadanos, la Iglesia hacía al hombre.¹⁵ Podría interpretarse que la Iglesia proporcionaría la materia prima sobre la que el Estado moldearía al ciudadano.

Goyena afirmaba también que, sobre la verdad revelada se levantaban la moral y la civilización. En consecuencia, era interés del Estado que sus ciudadanos fueran católicos, porque se elevaría el nivel de civilización de las masas pobres, evitando "*votos inconcientes y ciudadanos peligrosos*".¹⁶ La educación católica proporcionaría un ciudadano fuerte, moral, de carácter, útil para un modelo de nación que ya parecía llevar implícita la noción de catolicidad.

Pero además, a decir de Achával Rodríguez, la enseñanza de la religión en las escuelas públicas era interés del pueblo argentino y era una razón de democracia, porque la mayoría de la población profesaba la fe católica. Por consiguiente, la democracia debía expresar la voluntad implícita de esa mayoría silenciosa.¹⁷

Finalmente, el contraproyecto que sostuvo el gobierno en la voz de Wilde, se impuso en su carácter general, por cuarenta votos contra diez. Luego se discutió artículo por artículo. Los diputados católicos no volvieron a intervenir una vez que constataron la derrota, a pesar de existir objeciones respecto de la obligatoriedad y la gratuidad de la enseñanza. La función de forjar ciudadanos quedaría bajo la dirección del Estado y se implementaría a través de una política nominalmente neutra en educación.

13. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones* ..., p. 586.

14. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones* ..., p. 582-586.

15. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones* ..., p. 605.

16. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones* ..., p. 492.

17. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones* ..., p. 617-618.



José Manuel Estrada antes de la Ley 1420

El momento que describimos hasta aquí, coincidió con la culminación del proceso de construcción del Estado nacional que, para la Iglesia, significaba la definición de su lugar dentro del territorio y en relación con la potestad estatal.

José Manuel Estrada (1842-1894) -junto a Pedro Goyena- ha quedado identificado como uno de los *paladines* de la lucha en defensa de los intereses eclesiásticos, sobre todo respecto del conflicto por la educación pública en los años 80. Pero la lectura posterior de sus textos, en el campo católico, dio lugar a interpretaciones contradictorias que lo consideraban, unas veces, el “campeón de la libertad” y otras, fuente inestimable para justificar la experiencia de la dictadura. Así, el obispo M.A.Cárdenas, crítico frente a lo que consideraba excesos de Estrada sobre temas como la democracia, el clero o la colonización española, lo consideró un amante de la libertad y un demócrata convencido.¹⁸ Mientras, en 1930, la revista **Criterio** buscaba justificar la interrupción del orden constitucional con argumentos recogidos del mismo Estrada.¹⁹ Finalmente, se lo ha presentado como un católico liberal y ultramontano a la vez.²⁰

Si bien puede argumentarse que algunos de sus escritos fueron utilizados en forma sesgada, la explicación global debe buscarse en su recorrido intelectual, marcado por un contexto histórico del que fue observador y analista, tanto como por la experiencia adquirida en las múltiples actividades que encaró. José Manuel Estrada fue un típico intelectual del siglo XIX, de una versatilidad que expresó en variadas facetas, pero ante todo fue reconocido como un gran orador.²¹

Sus trabajos anteriores a 1880 reflejan un interés por pensar la organización del país en el campo de la educación, el gobierno, la ciudadanía, el bienestar general bajo la influencia del catolicismo liberal. En los 80, cuando cerraba en gran medida el proceso de construcción del Estado²², todavía quedaba por dar forma definitiva a la secularización de instituciones como la escuela y el matrimonio, tocando la cuestión religiosa. Desde entonces, Estrada comenzó a tomar distancia de sus posiciones más liberales dentro de la Iglesia y a asumir una actitud integrista, hasta terminar abjurando de su pasado liberal.²³ No obstante, esa ruptura no parece tajante: algunas ideas sobre educación que hizo públicas entonces, las venía planteando desde antes; mientras, en la cuestión Iglesia y Estado, se retractó de su adhesión al catolicismo liberal pero no de algunas afirmaciones clave sobre el tema.

18. Manuel Augusto Cárdenas, *Los ideales de José Manuel Estrada*, Buenos Aires, Eudeba, 1979, p. 244.

19. *Criterio*, Buenos Aires, 18 de septiembre de 1930, Año III, N° 133.

20. Confrontar los prólogos de Alberto Palcos a *Discursos Selectos*, Buenos Aires, W.M. Jackson, s.f. y de Rodolfo Rivarola a *La Iglesia y el Estado y otros ensayos políticos y de crítica literaria*, Buenos Aires, W.M. Jackson Inc, s.f., pp. 55-57.

21. Paul Groussac, *Los que pasaban (selección)*, Buenos Aires, CEAL, 1980, pp. 38-39.

22. Oscar Oszlak, *La formación del Estado Argentino. Orden, progreso y organización nacional*, Buenos Aires, Planeta, 1997, p. 86.

23. Cfr. el prólogo de Rodolfo Rivarola a *La Iglesia y el Estado...* p. VIII.

Política, democracia y ciudadanía

En la década de 1860, Estrada rescataba el siglo XIX, asumiendo su condición de católico: (Creo)...*que el siglo XIX no es el peor de todos los siglos...y debo advertir que entiendo por el peor de todos los siglos el siglo menos cristiano, y por la mejor de todas la épocas, la época más católica...*"Y concluía que, si bien el siglo XIX había pretendido construir una sociedad sin cristianismo, tuvo que convencerse de que todo sistema debía reposar en la "*moral de la cruz*".²⁴

En esta época, Estrada se hallaba bajo la influencia del catolicismo liberal. Tenía una mirada contemporizadora hacia el siglo que observaba, sin dejar de asumir su carácter de intelectual católico. Una mirada análoga se posaba sobre las cuestiones políticas, sociales y religiosas. Estaba tendiendo un puente hacia el mundo moderno.

A su juicio, la ruptura de 1810 inició un tortuoso recorrido hacia la democracia, que debía fundarse en la libertad y la igualdad. Y en **Signum foederis** (1859) se propuso como objetivo "*la revelación de la conciencia democrática*" y sostenía: "*La verdad del hombre es la eternidad. La del pueblo, el progreso, la amistad universal, la ilustración, la facilitación del medio a la perfección individual: es la libertad, la igualdad, la fraternidad*". (El subrayado es nuestro).²⁵

Esa verdad democrática era, entonces, un punto de intersección entre valores que recordaban al iluminismo y la Revolución francesa, con la idea de un fundamento religioso que daría sustento moral a las leyes y la organización de la sociedad.²⁶

Creía además que la igualdad en la República Argentina estaba incompleta, al menos en relación con los logros obtenidos. Afirmaba que quienes nacían bajo una misma bandera, nacían libres e iguales. La patria compartida igualaba y liberaba.²⁷ En este contexto, Estrada se planteaba el problema del gaucho como una *cuestión social* a resolver: crear las condiciones para constituirlo un ciudadano libre e igual e, incluso, pensar en el acceso a la pequeña propiedad para definir su carácter de ciudadano, mejorando su posición social.²⁸

Para Estrada, la ciudadanía debía expresar la autonomía del individuo. Acercándose a las ideas de Sarmiento, de cuyo gobierno fue funcionario, creía que la educación y la propiedad -entre otras cosas- contribuían a conformar esa autonomía.²⁹

Ya en su primer escrito de 1859, sostenía que "*la ilustración es la ley universal, y la salvación de la democracia*"³⁰. Afirmaba que sin ilustración, la democracia se convertía en anarquía o despotismo. "*A nuestro juicio, bajo ningún*

24. José Manuel Estrada, *Discursos*, Buenos Aires, Ediciones Estrada, 1946, pp. 37-49.

25. José Manuel Estrada, "Signum foederis", en *Problemas argentinos*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1943, pp. 41 y 43-44.

26. Ibidem.

27. José Manuel Estrada, *Discursos...*, pp. 75-77.

28. José Manuel Estrada, *Escritos políticos*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, s.f., p. 127-129; José Manuel Estrada, "La campaña" en *La Iglesia y el Estado...*, p. 152.

29. Cfr. Tulio Halperin Donghi, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, CEAL, 1982.

30. José Manuel Estrada, "Signum foederis", en *Problemas argentinos...*, p. 102.



*sistema de gobierno es tan necesaria la ilustración como en el régimen democrático". "La democracia es el reinado del pueblo. Si éste desconoce sus derechos y olvida sus deberes, no puede tener percepción de sus conveniencias"*³¹, por tanto, el pueblo debía ser educado para la democracia.

El fundamento de la democracia sería el individuo en su libertad, su igualdad y su propiedad. Pero, además creía que la autonomía individual consolidaba la estructura familiar, que era la base del sistema social y político. La propiedad se asociaba con la autoridad paterna y la solidez de la familia, que era el fundamento de la soberanía popular.³² Además, en sus primeros escritos puede distinguirse un intento por conciliar elementos del liberalismo político con una noción de sociabilidad democrática fundada en la ética cristiana, cuyo nexo sería el amor o la caridad homologados con la fraternidad.

A pesar del rechazo manifiesto de la Iglesia por la irrupción de un individuo con plena autonomía, base de una sociedad de iguales que provocaría la secularización de la sociedad y de la política, y quebraría la noción de trascendencia³³, en su etapa liberal, Estrada procuró articular el individualismo y la autonomía con los valores de la moral cristiana para dar forma al sistema político y a los ciudadanos deseados, otorgando contenidos diferentes a conceptos como individuo, libertad, igualdad.

No obstante, Estrada descreía de una soberanía popular sin límites. A lo largo de su recorrido intelectual, esta idea aparecía siempre, si bien reformulada con distintos matices. En 1868 decía: *"Y al engendrar la democracia (la moral) limita la omnipotencia del pueblo, sometiéndola a la lógica de su fuerza generadora, y resguardando contra sus desbordes el derecho de cada uno, la integridad de la persona, que es inviolable y sagrada. Donde el pueblo cree poder todo, la libertad no existe."*³⁴ En plena etapa de formación del Estado nacional, proponía una democracia fundada más en la afirmación individual de la *persona*, y en sus derechos, que en la noción de *pueblo* entendido como entidad colectiva.

Hacia 1866, Estrada había planteado la necesidad marcar límites a la soberanía popular, haciéndola depender de una moral constituida en el ámbito doméstico, sobre fundamentos religiosos. La soberanía popular debía garantizar la libertad pero, para él, no existía otra forma de entender adecuadamente la libertad, sino a través del cristianismo, como afirmaba en 1878.³⁵

En **El catolicismo y la democracia** (1862)³⁶ se definía por la democracia y el sufragio universal, apelando a la consigna de la Revolución francesa y, a comienzos de los 70 -no obstante su distanciamiento de las posiciones políticas juveniles- mientras polemizaba con un escrito de Alberdi³⁷, reivindicaba la validez del sufragio universal. El problema del sufragio, decía, no reside en el problema de la ignorancia. La ignorancia es parte de la naturaleza humana, se la puede reducir, pero no eliminar. Civilizando al votante, educándolo, se lograría

31. ESTRADA, José Manuel, "Signum foederis", en *Problemas argentinos...*, p. 103.

32. "En el Coliseum, el 25 de mayo de 1866, en la fiesta a beneficio de los desterrados polacos" en José Manuel Estrada, *Discursos...*, p. 56.

33. Cfr. Pierre Rosanvallon, *La rivoluzione dell'iguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, Anabassi, 1994.

34. Manuel Augusto Cárdenas, op.cit., pp. 111-112.

35. José Manuel Estrada, *Discursos...*, p. 182.

36. Manuel Augusto Cárdenas, op. cit., p. 112.

37. Juan Bautista Alberdi, "Peregrinación de Luz del día", en *Obras completas*, Buenos Aires, Imp., Lit. y Enc. de "La Tribuna Nacional", 1886, Tomo VII, pp. 176-393.

ese objetivo. A su juicio, en nuestro país, el verdadero problema nacía de las prácticas políticas perniciosas -la manipulación del voto, el fraude, la lucha facciosa- y no de la ignorancia de las masas. El sufragio universal era indestructible, pues tenía su origen en 1810; la cuestión de fondo remitía, más bien, al modo como se practicaba, que estaba reñido con la moral.³⁸

Sin embargo, en 1881 sostenía que en Argentina se reemplazaba la soberanía nacional, que considerada superior, por la soberanía popular y que ésta, en los hechos, era sustituida por la soberanía de los partidos, dando lugar a oligarquías que esterilizaban la vida política del país.³⁹ Entendemos que, cuando consideraba la "soberanía popular" como inferior a la soberanía nacional, pensaba en el voto de las clientelas políticas, carentes de autonomía y poco informadas. Emilio Lamarca, para la misma época, cuestionaba la abstención política de los ciudadanos "de buena imagen e influencia" porque se consideraban impotentes frente "al fraude y la bayoneta".⁴⁰ En 1886, en un debate parlamentario, Estrada llegaba al extremo de afirmar que "la soberanía de la multitud es la opresión de todos los individuos" oponiendo, creemos, la idea de masa inorgánica, arbitraria, a la de un individuo libre, informado, pleno que -a su criterio- debía ser fundamento de la democracia.⁴¹ Aquí cerraba el recorrido intelectual que había exaltado la educación del ciudadano individual para formarlo libre, pensante y útil al sistema político.

Estrada sostuvo que el principio de la democracia era la virtud, aunque no creía que ésta constituyera la condición de la democracia. La virtud exigía moralizar la democracia. Más adelante, decepcionado por la experiencia democrática vigente, propondría mejorar las formas de representación política avanzando hacia concepciones más organicistas, debate que en Europa comenzaría a tener lugar en la década del 80.⁴² En "De la virtud democrática (1866)" Estrada había afirmado que la democracia era un derecho y era justa en sí misma, porque sólo ella consagraba la libertad en la política. En todo caso, la virtud contribuía a conservarla y desenvolverla.⁴³ La virtud debía consagrar el dominio absoluto de la moral, la cual se identificaba con el cristianismo. Por otro lado, el amor era la gran virtud del cristianismo, que garantizaría la fraternidad entre los hombres.⁴⁴ Finalmente, moralizar al pueblo era ponerlo en condiciones de ejercitar sus derechos y cumplir con sus deberes; hacerlo libre y limitar su omnipotencia sería otorgarle capacidad democrática. En 1868 llegó a afirmar que "toda forma social distinta a la democracia es criminal..."⁴⁵.

La moralización del pueblo vendría a través de la educación, mediante la familia y la escuela pero, a partir de 1870, le dio mucho peso a la sociedad, a la que creía una extensión de la familia. Consideraba decisiva la formación de las mujeres humildes, futuras madres, para educar a las masas y preparar ciudadanos. Su "influencia social" sería clave en la formación de las naciones.⁴⁶

38. José Manuel Estrada, "La Peregrinación de Luz del Día (examen crítico)", en *La Iglesia y el Estado...*, p. 205-206.

39. José Manuel Estrada, *Problemas argentinos...*, pp.143-144.

40. *Diario de Sesiones de la Primera Asamblea de Católicos Argentinos*, Buenos Aires, Igon Hnos, 1885, p. 389.

41. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1886*, Buenos Aires, Imp., Lit y Enc. de "La Tribuna Nacional", 1886, p. 533.

42. Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

43. José Manuel Estrada, *Discursos...*, p. 69.

44. José Manuel Estrada, *Discursos...*, p. 72.

45. José Manuel Estrada, "La moral y la democracia (1868)" en *La Iglesia y el Estado...*

46. José Manuel Estrada, *Discursos...* p. 13.



En los años 60, Estrada pensaba la educación como el elemento que conservaba y desarrollaba las democracias, sentando las bases del progreso. Por el contrario, los gobiernos eran algo accesorio para ese desarrollo, eran “un mal necesario”.⁴⁷ Creía que había que desarrollar la educación para “disciplinar al ciudadano en el amor a sus derechos y darle capacidad para ejercerlos”.⁴⁸ Como complemento proponía poner la propiedad al alcance de los pobres, para fortalecer la familia, fuente de educación primaria del ciudadano. Asociaba así la ciudadanía política a cierta distribución económica, anticipando cuestiones que afectan a la ciudadanía social.

A fines de esa misma década sostenía que la educación popular era la única esperanza del pueblo y propugnaba una “educación para todos”, fundada en la igualdad y el sentimiento republicano⁴⁹ mientras reflejaba expectativas positivas sobre la presidencia de Sarmiento. No obstante, frente a la reforma de la Constitución de Buenos Aires (1871) reelaboró su idea del Estado, considerando que éste avasallaba y “esclavizaba” a la Iglesia al ejercer el patronato. Desde su perspectiva, debido al privilegio de ser el culto sostenido oficialmente, la Iglesia Católica quedaba atada a mayores controles estatales que los otros cultos autorizados. Contra esto, defendió la consigna de Montalambert, “Iglesia libre en Estado libre”, considerando que con ello la institución eclesiástica ganaría autonomía y credibilidad. Y sostuvo, entre otras cosas, el principio de libertad de enseñanza: el Estado no debía educar, sólo proteger la educación asegurándole libertad.⁵⁰ Esta idea fue desplegada en el debate parlamentario sobre la educación común en dos sentidos: por un lado, que el Estado no podía ser neutro en materia religiosa, la enseñanza de la religión era de interés público y debía protegerla, según Pedro Goyena; y, por otro lado, Tristán Achával Rodríguez sostuvo que el Estado no podía ejercer el monopolio de la educación, porque iba contra las libertades que garantizaba la propia Constitución.⁵¹ El concepto de “protección” había cambiado, entonces, de significación.

También en 1871 Estrada introdujo algunos cambios a la noción de democracia: ahora, un gobierno democrático era el gobierno de todos, pero ejercido por los mejores. A partir de esta definición, distinguía entre un *gobierno popular* donde imperaría la aristocracia natural, definida por su superioridad moral y su virtud; y un *gobierno de privilegio*, que no tomaría en cuenta la calidad, sino el nacimiento, la pertenencia social de sus hombres.⁵² Y su visión del sistema educativo también se modificó: había que formar a las masas mediante la instrucción primaria, pero también había que desarrollar la educación universitaria, para contar con una clase dirigente adecuada. Respecto de la enseñanza sostenía que la memorización expresaba una función conservadora de la educación y que, al contrario, la democracia necesitaba ciudadanos que se formaran en el uso de la razón. Ésta era una facultad esencial para discernir la ley moral y decidir con libertad.⁵³ Quería ciudadanos reflexivos y actuantes, orientados a fines morales. Por entonces, también sostuvo que la vida social era un agente educador por excelencia, destacando la relevancia de instituciones como la Iglesia, entre otras.

47. José Manuel Estrada, “La educación: Discurso pronunciado en la distribución de premios del Colegio Modelo del Sud (1867)”, en *Discursos...*, pp. 93.

48. José Manuel Estrada, “De la virtud democrática (1866)”, en *Discursos...*, pp. 82.

49. José Manuel Estrada, “La moral y la democracia (1868)”, en *La Iglesia y el Estado...*, p. 128.

50. José Manuel Estrada, “La moral y la democracia (1868)”, en *La Iglesia y el Estado...*, pp. 67 -68; p. 101.

51. CONGRESO NACIONAL, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1883*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, sf., Tomo 1, 489 y sigs; p. 504.

52. José Manuel Estrada, *Discursos...*, pp. 124.

53. José Manuel Estrada, *La Iglesia y el Estado...*, p. 128.

La apelación al catolicismo combativo

En la década de 1860 Estrada sostenía que había que educar tanto a las masas, como al patriciado nativo. Mientras la primera todavía era presa de la barbarie, el segundo carecía de creencias arraigadas, era ambicioso, egoísta, torpe. Es decir, carecía de la virtud que requería el sistema político. También advertía sobre los riesgos de la política. Aunque consideraba que los partidos eran decisivos para la república, si los hombres colocaban los intereses facciosos sobre el interés general, se formaría un círculo sin bandera, una verdadera oligarquía.⁵⁴

Desde fines de los 70 y en los 80, esta percepción se acentuó. Estrada denunciaba prácticas políticas ajenas a la moral republicana, corrupción y manejos oligárquicos. Hemos dicho que el momento crítico se abrió con el debate por la Ley 1420, cerrando con la crisis de 1890. En este periodo condenó además el darwinismo social, profundizó el ataque contra el naturalismo, el positivismo y el liberalismo. Fue abandonando la tendencia a la conciliación con las ideas de la modernidad, al tiempo que profundizó su crítica al capitalismo industrial. Ahora coincidía con la intransigencia expresada por Lamarca en la Asamblea de 1884, donde al notable progreso del siglo XIX, se contraponían factores adversos como el positivismo, el nihilismo, el socialismo, las políticas laicistas, los problemas sociales, morales, religiosos, las huelgas, dentro de una abultada enumeración que pretendía denunciar, ante todo, el desplazamiento de la Iglesia y su capacidad de influir en la sociedad.⁵⁵

Desde 1879, su decepción respecto del funcionamiento del régimen republicano, las prácticas fraudulentas y el clientelismo,⁵⁶ parecían acercarlo a una percepción más negativa sobre las masas, a la vez que condenaba lo que creía una excesiva concentración de poder en el Estado y en los partidos políticos. Así, comenzó a pensar la democracia como un *organismo* y avanzó hacia la idea de una revisión de la forma de representación política. Proponía equilibrar los abusos de los partidos fortaleciendo otras entidades políticas y sociales, como los municipios, las corporaciones, los gremios y la familia, en un progresivo acercamiento a posturas más corporativistas, bajo la influencia de Federico Le Play.⁵⁷ Cuestionaba un sistema político fundado en las *masas inorgánicas* y comenzó a exigir el compromiso ciudadano, en procura de leyes legítimas, como acto de patriotismo –entendido como virtud- y de conciencia.⁵⁸

En 1884, en la clausura de la *Primera Asamblea de Católicos Argentinos*, Estrada mostró una posición menos optimista y más orientada al integrismo religioso. Había abandonado su discurso crítico sobre la Edad Media, exaltando ahora a los papas que se impusieron sobre el poder temporal; mientras antes centraba la capacidad de educar al ciudadano en la familia, la escuela y la sociedad, ahora la adjudicaba sobre todo a la familia y la Iglesia; fue más intransigente frente al liberalismo, adhiriendo a la tesis conspirativa de los otros oradores respecto de la masonería. Y llamaba a instaurar el reinado social de Jesucristo.

Finalmente, su discurso mostraba una nítida identificación entre ser argentino y cristiano, convocando a los ciudadanos católicos a un compromiso de “*abnegación personal, obediencia a la Iglesia, entrega a la voluntad de*

54. José Manuel Estrada, *Discursos*, Buenos Aires, Ediciones Estrada, 1946, pp. 95-96; José Manuel Estrada, *La Iglesia y el Estado...* p 116.

55. *Primera Asamblea de los Católicos Argentinos*, Buenos Aires, Igon Hermanos Editores, 1885, pp. 373 y sigs.

56. José Manuel Estrada, *Discursos...* p. 200.

57. José Manuel Estrada, *Discursos...* p. 204.

58. José Manuel Estrada, *Discursos...* p. 179.



Dios". Los compromisos cívico y religioso debían unificarse en el católico, que tomaría en sus manos la vara de la justicia, en nombre del pueblo, a quien representaba porque la mayoría de la población era católica.⁵⁹

En la misma Asamblea, los discursos de Lamarca y Mons. Aneiros expresaban igual intransigencia. Lamarca realizó una dura condena del liberalismo y la masonería, y criticó en particular al catolicismo liberal, dando a entender que el verdadero problema estaba en las filas católicas. Y llamó a asumir la identidad católica en un sentido combativo: *"formamos parte de la Iglesia militante"* y es necesario levantarse cuando peligran las libertades públicas.⁶⁰ *"Los católicos argentinos no forman un partido: son la inmensa mayoría de la Nación, que ha sido desconocida y burlada por un enemigo..."* e identificaba catolicismo con civilización.⁶¹

A continuación, resaltó la necesidad de organizar y cohesionar a los católicos para defender los intereses de la Iglesia, en el marco de la legalidad. Su propuesta podría sintetizarse en el lema que sugirió adoptar: *"Dios, patria y ley"*. Goyena, en un registro semejante, llamó a la unidad de los católicos para ejercer sus derechos políticos a favor de la religión y la institución eclesiástica. Por su parte, el discurso del arzobispo de Buenos Aires, tuvo como objetivo exponer la influencia política e ideológica de la masonería⁶², sociedad secreta que pretendía *"la destrucción de la Iglesia y de todo orden social"*, vinculándola estrechamente con el judaísmo anticristiano.⁶³ Por esos años, Estrada también señalaba con más fuerza a la masonería y a los judíos como enemigos de la sociedad cristiana.

En conjunto, la Asamblea católica condenó la separación de lo público y lo privado en la vida de los creyentes. El ciudadano católico debía abandonar esa disociación, comprometiéndose con su fe en el ámbito político. Los católicos debían organizarse y unir sus fuerzas. Era una obligación de conciencia comprometerse, entrar en acción para moralizar las instituciones públicas y garantizar leyes cristianas. Estos dirigentes creían que el compromiso debía darse en la contienda electoral: los católicos debían luchar por la verdad y la justicia, *"con la armadura de Dios"*, inscribiéndose y yendo a las urnas, abandonando la abstención, dando así pruebas de *"virtud cívica y fé vigorosa"*, a decir de Lamarca.⁶⁴

En 1890, Estrada y Goyena participaron activamente del movimiento revolucionario contra Juárez Celman. Durante los discursos que pronunciaron en el Frontón "Buenos Aires", ambos se presentaron en tanto creyentes, ejerciendo la ciudadanía como católicos. Volvían a tender puentes hacia el mundo, los enemigos de ayer eran hoy sus aliados.

"Veo bandas rapaces movidas por la codicia...veo un pueblo indolente y dormido" decía Estrada y, ante la nítida manifestación de *"oligarquías corrompidas y corruptoras"* se decidía por la revolución –esos actos donde el pueblo se levanta contra las tiranías⁶⁵– para restaurar las instituciones democráticas. La insurrección era legítima

59. *Primera Asamblea de los Católicos Argentinos...* pp. 457-458.

60. *Primera Asamblea de los Católicos Argentinos...* pp. 377.

61. *Primera Asamblea de los Católicos Argentinos...* pp. 378.

62. Estas afirmaciones se inscriben en un periodo en el que puede constatar el importante desarrollo alcanzado por la masonería en el país y sus estrechos vínculos con los espacios de poder. (cfr. Marta Bonaduo, "Liberales, masones, subversivos" en *Revista de Indias*, Madrid, CSIC, Vol. LXVII, N° 240)

63. *Op.cit.*, p. 338.

64. *Primera Asamblea de los Católicos Argentinos...*, p. 394.

65. La referencia al concepto de revolución corresponde al discurso de Estrada ante la Cámara de Diputados de la Nación, en 1887, en ocasión de discutirse la intervención a la Provincia de Tucumán.

porque *“los gobiernos emancipados del principio moral son calamitosos para los pueblos”*⁶⁶. Los movía entonces el imperativo de restauración moral que llevaría a restablecer las instituciones republicanas.

Estrada creía que los católicos como tales tenían el deber de cooperar con el bien del Estado. Eran católicos obligados en conciencia a ejercer la ciudadanía a favor de la sociedad civil; y al mismo tiempo, podrían abrirse camino para conseguir los objetivos de la Unión Católica, respaldándose en la Constitución. Expresaban la resistencia a un gobierno que había cercenado atribuciones –tribunales, matrimonio civil– que la Iglesia consideraba derechos garantizados por la Constitución.

Finalmente, veía en la Unión Cívica una alianza ocasional movida por una situación de extrema urgencia. Ello justificaba la unión con antiguos enemigos –liberales, anticlericales– que, una vez restablecida la institucionalidad, volverían a tomar sus lugares, aunque *“tal vez la tradición de esta campaña hecha en común dulcifique antagonismos personales con algún provecho para la verdad”*⁶⁷. Compromiso cívico y compromiso cristiano se presentaban como dos caras de una misma moneda donde, a las cuestiones doctrinarias y morales, se sumaba un pragmatismo que pretendía utilizar la acción política en beneficio de los intereses eclesiásticos y, por qué no, facilitar un reposicionamiento en las relaciones de poder.

Previnendo la cuestión social: inmigración e identidad nacional

Según hemos visto, hacia la década de 1860, Estrada pretendía tender un puente hacia el siglo XIX, al mismo tiempo que detectaba la emergencia de masas de trabajadores pobres que conformaban la mayor parte de la población de las naciones.⁶⁸ Volcado a la Argentina, esto se completaba con la idea de un Estado en formación que, a su vez, debía modelar la sociedad y la ciudadanía. En este marco, los obreros fueron tempranamente pensados como hombres con deberes y derechos y, a la vez, como ciudadanos.⁶⁹ Por esos años, había colaborado en la creación de la Sociedad de San Francisco Javier, orientada a la clase trabajadora. Estaba convencido de la relevancia de esa iniciativa y, a pesar del escaso apoyo conseguido, pretendía perseverar en ella. Los argumentos vertidos para justificar la continuidad de esa actividad anticipaban algunos elementos sobre su idea de *cuestión social*. En 1863, se refería a la necesidad de la virtud y laboriosidad para las clases pobres: *“no hay más felicidad que la virtud; no hay más mérito social que el trabajo...”*⁷⁰ y sostenía que el trabajo y la educación eliminarían la *ignorancia* y la *vagancia* de esas clases.

El trabajo tenía un carácter moral y, sumado a la virtud, dignificaba al hombre; salvaba a los pueblos y consolidaba la democracia.⁷¹ Comprometerse con la Sociedad de San Francisco Javier significaba entonces informar

66. ESTRADA, José Manuel, *Problemas argentinos...*p. 218.

67. Ibidem.

68. “Virtud y laboriosidad. Conferencia dada el 7 de junio de 1863, en la Sociedad de San Francisco Javier” y “Discurso pronunciado en la Sociedad de San Francisco Javier, el 24 de junio de 1864”, en José Manuel Estrada, *Discursos...*

69. “Discurso pronunciado en la Sociedad de San Francisco Javier, el 24 de junio de 1864”...p. 41.

70. “Virtud y laboriosidad. Conferencia dada el 7 de junio de 1863, en la Sociedad de San Francisco Javier”...p. 30.

71. Ibidem.



sobre derechos y deberes; fortalecer en los obreros el valor del trabajo, sin que lamentaran su condición de pobres; prevenir las teorías perniciosas que podían difundirse en la sociedad; formar en esta doctrina a los niños y aprendices que ya se desempeñaban en los talleres. Era, en definitiva, trabajar “*sin brillo, sin gloria, pero con eficacia por el porvenir de nuestra patria*”.⁷² Estrada propiciaba una labor de educación cristiana de las masas con un fin preventivo y, a la vez, delineaba una idea de nación que las incluía a través de un cambio cultural, desde una determinada perspectiva ideológica.

Poco después, Estrada comenzó a esbozar un discurso que tomaría cuerpo en la década del 1880: expresaba su preocupación por los efectos del industrialismo europeo y de la inmigración en nuestro país, y sumaba duras críticas al individualismo exagerado que imponía la lógica capitalista. Creemos que se afirmaba en él cierta reacción contra el Estado moderno asociado al capitalismo.⁷³

En los escritos de Estrada, puede observarse la preocupación por la heterogeneidad que suponía, en las clases populares, la presencia de elementos indígenas, criollos y europeos de ingreso reciente. No consideraba que la inmigración fuera un agente civilizador, la idea de un “*trasplante cultural*” le parecía errónea. Además, creía que ella conllevaba el peligro del conflicto por reivindicaciones socioeconómicas y conduciría al “*odio de clase*”. Por consiguiente, hacia 1880 denunciaba los riesgos de la *cuestión social* en la Argentina.

Polemizando con Alberdi en torno a su escrito *Peregrinación de Luz del Día* (1871), Estrada afirmaba que la idea de “*poblar es gobernar*” tendría resultados fatales para el país. La población se concentraría en las ciudades y, sobre todo, en el Litoral, acentuando el desequilibrio de las provincias y del sistema federativo. Crecerían mucho las ciudades puertos por la expansión comercial, pero también dependerían demasiado del interés de los especuladores. Habría una desproporción entre la oferta y la demanda de mano de obra, y el retorno de inmigrantes a Europa sería un descrédito para nuestro país. Finalmente, cuestionaba el fracaso de los ensayos de colonización. En este punto, Estrada, que asociaba el poblamiento del país con la cuestión nacional, abandonaba su posición antiestatista y proponía un desarrollo planificado de la inmigración, colonizando, dando acceso a la tierra, otorgando préstamos y exenciones por iniciativa del Estado.⁷⁴

Estrada no creía en el trasplante cultural. Los que venían a la Argentina eran pobres expulsados y, a su juicio, Europa “*hace del pobre un bárbaro*.”⁷⁵ Por tanto, no servían para *civilizar*. Vimos que su idea de civilización pasaba, en gran medida, por la educación cristiana y la virtud cívica, social, laboral. En ese marco, creía que la mezcla de africanos, europeos e indígenas en las ciudades no agregaba nada a la conformación moral e intelectual del conjunto.⁷⁶

Por otro lado, a comienzos de los 80, Estrada avizoraba la posibilidad de la *cuestión social*: los extranjeros establecidos en las ciudades tenían malas condiciones de trabajo y muchos carecían de oficio, por tanto estaban surgiendo los primeros reclamos en ese sentido. Según creía, se planteaban *conflictos exóticos* y se creaban organizaciones públicas o clandestinas que presagiaban un mal desenlace. Estrada consideraba que el trabajador extranjero no era superior al nativo; y que la acumulación de la riqueza sin distribución, sumada a la

72. “Discurso pronunciado en la Sociedad de San Francisco Javier, el 24 de junio de 1864”...p. 45.

73. “Le Play y el liberalismo. Conferencia dada en la Academia Literaria del Plata, 24 de junio de 1882”, en José Manuel Estrada, *Discursos*, Buenos Aires, Ediciones Estrada, 1946, pp. 275 a 306.

74. “Peregrinación de Luz del Día. Examen crítico” en *La Iglesia y el Estado*...

75. “Juventud cristiana (1880)...” en *Discursos*..., p. 240.

76. Ibidem.

ambición, el lujo y la ostentación de los exitosos del sistema, anunciaban borrascas en el horizonte.⁷⁷ Llamaba entonces a implementar mecanismos que se orientaran a neutralizar los efectos culturales de la heterogeneidad étnica, por un lado. Por otro, instaba a revisar los efectos del progreso económico, abandonando la acumulación insensata de riqueza e introduciendo una “*distribución cristiana*” de la misma.⁷⁸

Esta preocupación se expresó en la Asamblea de Católicos de 1884, que incorporó el tema social y promovió por primera vez la creación de Círculos de Obreros como medida preventiva. Textualmente, en esa Asamblea se proponía “*el establecimiento de talleres para obreros, de escuelas de Artes y Oficios, de oficinas de colocaciones para necesitados, y de círculos parroquiales de obreros, basado todo en la instrucción y las prácticas religiosas*.”⁷⁹ Según vimos, en la década del 80 los católicos pensaban que la enseñanza laica llevaría a la *desacralización* de la sociedad, es decir, al ateísmo de las masas como resultado de la neutralidad religiosa en las escuelas públicas. Y, si bien no parecían creer que la cuestión social fuera un hecho inminente en la Argentina, resulta evidente la influencia de Estrada en esta iniciativa para prevenir los efectos negativos del proceso secularizador en marcha.⁸⁰

Creemos que el punto del programa referido a lo social constituía sólo un complemento de los demás temas considerados, pretendiendo una mirada global sobre todos los ámbitos donde la Iglesia consideraba débil su presencia, fuera por acción directa del gobierno, o fuera por fisuras provocadas por las mismas políticas estatales, ya que el régimen liberal permitía, a juicio del catolicismo, la difusión de ideologías francamente anticlericales, tales como la masonería, el socialismo o el anarquismo. Por otro lado, en lo social todavía parecía primar una perspectiva tradicional, sobre la de un reformismo más decidido. Por ejemplo, la cuestión del descanso dominical -problema nacido de los cambios que introdujo el incipiente desarrollo capitalista en nuestro país- fue tratado por un religioso, Fray Luciano Chapo, que lo fundamentó en la necesidad de cumplir el precepto de *santificar las fiestas*, tema previsto en el programa, y no se produjo mayor debate al respecto.⁸¹ Ciertamente aquí se articulaba un fundamento religioso con el compromiso público del laico y que, a la larga, defendía algo que para otros sería un derecho del trabajo; pero la argumentación estaba anclada en un discurso moral y religioso, que no incursionaba en discusiones sobre los derechos y la justicia social, tal como estaba comenzando a plantearse entre los católicos europeos. Por otro lado, debido al carácter supletorio que tuvo su tratamiento, las cuestiones de índole social contempladas en el programa no encontraron un cauce adecuado, una vez terminado el Congreso, y habría que esperar todavía unos años para que fueran consideradas desde otro ángulo.

Volviendo a Estrada, éste denunciaba cierta dependencia cultural de Europa: se copiaban su legislación y sus instituciones; se reproducían sus disputas, siendo la nuestra una realidad diferente y, de este modo, la sociedad

77. Ibidem.

78. “Papel de la juventud cristiana. Conferencia dada en la Academia Literaria del Plata, el 10 de octubre de 1880”, en José Manuel Estrada, *Discursos...* p. 244.

79. *Diario de Sesiones de la Primera Asamblea de Católicos Argentinos...*

80. *La Unión*, 17 de mayo de 1884, Año II, n° 533 y “Conferencia de Estrada con motivo de la muerte de Le Play”, 24 de junio de 1882, en José E Niklison., op.cit.

81. Néstor T. Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ministerio de Educación y Cultura. Secretaría de Estado de Cultura, 1981, pp. 282-283.



argentina sacrificaba “su personalidad”.⁸² Fruto de esa imitación eran el individualismo y la destrucción de las fuerzas corporativas, de su tradición y de sus jerarquías.

Este autor tenía una noción esencialista de nacionalidad⁸³ que, desde su perspectiva, estaba en riesgo debido al impacto de la inmigración masiva. Ya en 1879 había planteado que dos grandes problemas lesionaban la homogeneidad necesaria para la constitución de la nación. Uno de ellos, lo constituían el clientelismo, el faccionalismo y la corrupción política que hemos mencionado en otros apartados. El otro era resultado de la inmigración masiva, debido a sus secuelas negativas. También afirmaba la idea de una nación preexistente que había sido destrozada por las vicisitudes de su historia: se habían perdido territorios en manos de otros países; y algunos fragmentos del territorio nacional estaban bajo otras banderas. Le preocupaba entonces la cuestión de la unidad territorial y el riesgo que para ella significaba la presencia de grupos de extranjeros asentados en determinados lugares de la República. Por esa misma época, Sarmiento expresaba temores semejantes. Asimismo, Estrada reivindicaba la tradición como un modo de garantizar la integridad de la patria. Apelaba entonces a las virtudes cívicas; al respeto de la familia, de las corporaciones y de los gremios; reivindicaba la autonomía de los municipios; y rechazaba la agregación inorgánica de masas y oligarquías en el sistema político.

Quizás influido por el debate sobre la representación política que surgía por aquellos años en Europa,⁸⁴ o por inquietudes de esa índole que también cruzaban el campo católico, planteó tempranamente la idea de una *república organicista* que sustituyera la representación de partidos facciosos por la de los elementos activos de la sociedad, según su importancia y funciones: la industria, el comercio, el trabajo, el capital, las ciencias, las profesiones liberales, la moral y la religión. Esto implicaba organizar la sociedad según órdenes de intereses, creando sujetos de derecho que, a la vez, constituirían la identidad de las naciones. Por tanto, en su discurso se enlazaban sutilmente un riesgo social que para él estaba en ciernes, con la decepción por la democracia vigente, y las dificultades para construir una identidad propia en ese contexto.

Para él, el amor a la nacionalidad implicaba prevenir transformaciones nocivas e integrarla, obedeciendo a la tradición y a la historia; impedir nuevas mutilaciones territoriales, según el derecho y el honor; sostener el fundamento moral y religioso de la nación, luchando por *Dios y la Patria*.⁸⁵

Así, en los años 80, Estrada articulaba un organicismo derivado del pensamiento de Le Play con la necesidad de revisar la forma de representación política dentro de la República. En el plano cultural, a su vez, insistió en señalar los peligros de un cosmopolitismo doctrinario, subordinado a la influencia europea, y reclamó la virtud del patriotismo para construir una civilización argentina, es decir, una *individualidad nacional*.⁸⁶

82. “Peregrinación de Luz del Día. Examen crítico” en *La Iglesia y el Estado...*

83. Cfr. Lilia Ana Bertoni, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 2001.

84. Cfr. Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable...*

85. “La independencia nacional. Conferencia a los alumnos del Colegio Nacional de Buenos Aires, 24 de mayo de 1879, en conmemoración de la Independencia nacional”, en José Manuel Estrada, *Discursos...* p. 204-209.

86. Cfr. “Le Play y el liberalismo...” y “El patriotismo. Discurso conmemorativo dirigido a los alumnos del Colegio Nacional, 22 de mayo de 1883, con motivo del aniversario de nuestra independencia”, en José Manuel Estrada, *Discursos...*

Conclusiones

A lo largo del presente trabajo, hemos pretendido analizar el discurso de ciertos intelectuales que, en la década del 80, se vieron a sí mismos como parte de “una Iglesia militante”⁸⁷ que combatía el avance secularizador de un Estado de reciente formación. A nuestro juicio, ellos representaron la emergencia de un campo intelectual católico donde se expresaron ideas que tomarían un matiz específico al calor de la disputa. Aunque en forma explícita el debate apuntó a cuestiones como la educación, la familia y el matrimonio, la pervivencia de la autoridad y las tradiciones cristianas, de modo implícito se ponía en discusión las relaciones entre Iglesia y Estado, tanto como la conformación de una ciudadanía y una identidad nacional.

Desde la perspectiva católica, el Estado debía comprometerse con la instrucción religiosa de los niños a través de la escuela y llenar así el vacío provocado por la falta de sacerdotes. Pero no debía monopolizar la educación, pues corría el riesgo de imponer un pensamiento único. Se pretendía para la Iglesia un rol de cogobierno, favoreciendo la complementariedad de ambos, pero no su fusión. Por otra parte, como se entendía que el catolicismo era un agente civilizador, la denominada “escuela sin Dios” provocaría un deterioro en los grados de civilización de la sociedad argentina. Al contrario, enseñar religión en las escuelas se consideraba un factor de progreso.

Creemos que una cuestión central que preocupaba al catolicismo era la idea de que la educación moldearía a los ciudadanos del mañana. Catolizar desde la escuela significaría crear, a futuro, una nación católica con ciudadanos concientes y moralmente probos.

Si bien hemos contrastado ideas de Goyena, Lamarca, Achával Rodríguez y Estrada, hemos escogido a este último como articulador de un recorrido intelectual que cristalizó en el catolicismo combativo de las leyes laicas, en la década del 80. Su versatilidad, su reconocimiento e influencia dentro y fuera del campo católico, y la abundancia de escritos disponibles han resultado decisivos en nuestro recorte. Asimismo, Estrada tuvo la particularidad de vincular la democracia y la ciudadanía con cuestiones de índole económico-social, anticipando en ese sentido problemas que recién se desplegarían una década después.

Este autor partió de una mirada contemporizadora con la modernidad y el liberalismo político, tendiendo un puente de conciliación, para revisar luego sus posiciones, en medio de un creciente desencanto que lo inclinó a convicciones más integristas en lo religioso y más organicistas en lo político. Finalmente, resignó parte de la autonomía intelectual de su juventud, para cerrar filas con sus pares y con la jerarquía de la Iglesia a partir de los 80. Coincidió con ellos en suprimir disidencias internas y organizar la unidad de los católicos frente a enemigos que no admitían ambigüedades y que, ante todo, identificaron con el liberalismo y la masonería. Fue una figura emblemática que, en diálogo con otros intelectuales y miembros de una elite a la que pertenecía, articuló de una manera original un catolicismo tempranamente combativo con preocupaciones que remitían al gobierno, la democracia y la representación política, tanto como a la conformación de una ciudadanía que contemplara la diversidad étnica, la condición del gaucho y el obrero, el acceso a la propiedad, el derecho al trabajo y la cuestión de la riqueza, instalando una agenda de problemas que anunciaban la cuestión social.

87. “Discurso de Emilio Lamarca”, en *Diario de Sesiones de la Primera Asamblea de Católicos Argentinos*, Buenos Aires, Igon Hnos, 1885, p. 377.



Bibliografía

- Alberdi, Juan B., Obras completas, Buenos Aires, Imp., Lit. y Enc. de "La Tribuna Nacional", 1886.
- Auza, Néstor T., Católicos y liberales en la generación del ochenta, Buenos Aires, Ministerio de Educación y Cultura. Secretaría de Estado de Cultura, 1981.
- Bertoni, Lilia Ana, Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX, Buenos Aires, FCE, 2001.
- Boletín del Departamento Nacional del Trabajo, Buenos Aires, Kosmos, 1920.
- Bourdieu, Pierre, Intelectuales, política y poder, Buenos Aires, Eudeba, 2009.
- Cárdenas, Manuel Augusto, Los ideales de José Manuel Estrada, Buenos Aires, Eudeba, 1979.
- CONGRESO NACIONAL, Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1883, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, s.f.
- CONGRESO NACIONAL, Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1886, Buenos Aires, Imp., Lit y Enc. de "La Tribuna Nacional", 1886.
- Diario de Sesiones de la Primera Asamblea de Católicos Argentinos, Buenos Aires, Igon Hnos, 1885.
- Estrada, José Manuel, Discursos, Buenos Aires, Ediciones Estrada, 1946.
- Discursos Selectos, Buenos Aires, W.M. Jackson, s.f.
- La Iglesia y el Estado y otros ensayos políticos y de crítica literaria, Buenos Aires, W.M. Jackson Inc, s.f.
- Escritos políticos, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, s.f.
- Problemas argentinos, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1943.
- Antología, Buenos Aires, Angel Estrada y Cía, 1959.
- Discursos de la Cátedra y la Tribuna, Rosario, Editorial Apis, 1942.
- Groussac, Paul, Los que pasaban (selección), Buenos Aires, CEAL, 1980.
- Halperin Donghi, Tulio, Una nación para el desierto argentino, Buenos Aires, CEAL, 1982.
- Oszlak, Oscar, La formación del Estado Argentino. Orden, progreso y organización nacional, Buenos Aires, Planeta, 1997.
- Rosanvallon, Pierre, La rivoluzione dell'iguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia, Anabassi, 1994.
- Rosanvallon, Pierre, Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France, Paris, Gallimard, 1998.

María Pía Martín, "Intelectuales Católicos a fines del siglo XIX: El problema de la ciudadanía y la temprana emergencia de la cuestión social". Cuadernos del Ciesal. Año 8, número 10, julio-diciembre 2011, pp 47-68.